

# Testigos versátiles: transformación de la cultura material asháninka y nomatsiguenga entre los años 1980 y la actualidad

**Ingrid Kummels**

Freie Universität Berlin, Alemania

kummels@zedat.fu-berlin.de

## Introducción: objetos volátiles

El taller y la conferencia “Objetos como testigos del contacto cultural”, que organizamos entre finales de julio y primeros de agosto del 2014 en el *Ethnologisches Museum Berlin*, tuvieron lugar poco antes de que viajara a una comunidad asháninka-nomatsiguenga en el Perú. Después de 25 años iba a ser la primera vez que regresaba allá. Mis pensamientos al respecto giraban en torno a las continuidades y los cambios con los que me toparía allí, mientras me involucraba en el intenso intercambio en Berlín con los expertos y las expertas de los kotiria (wanano) y wira poná (desana) de Mitú, Colombia, y con un grupo internacional de antropólogos sociales y culturales que también participó en la conferencia. En primer lugar me preocupaba el actual bienestar de la gente a la que décadas antes había conocido en la Selva Central peruana, pero también reflexionaba sobre los cambios que probablemente habían sufrido su modo de vida y la cultura material como parte de él. Ciertos objetos se consideran constitutivos de la persona y del colectivo; ¿por lo tanto qué pasa cuando, pese a la voluntad de los usuarios de retenerlos, desaparecen? En la Amazonía los diferentes auges extractivistas del caucho, de las maderas preciosas y del petróleo, el proselitismo de católicos y evangélicos, así como las guerras internas han provocado profundas alteraciones en los mundos de la vida. ¿Qué pasa entonces si en el transcurso de estos procesos todo el contexto en el que una vez estaban inmersos las personas y su cultura material experimenta una decisiva transformación? Muchas dimensiones intervienen en el mundo de los objetos materiales: nuevos patrones de alimentación y nuevas actividades económicas pueden convertir ciertos objetos en superfluos. Los recursos naturales utilizados en la elaboración de numerosos artefactos pueden volverse escasos, mientras que la importación de artículos baratos desalienta emplear el mismo esfuerzo que antes se invertía en su producción. Al demonizar ciertos artefactos que son considerados sagrados, los misioneros inmigrados a la Amazonía fomentaron y siguen fomentando la alienación. En el transcurso de estos procesos, a veces la siguiente generación pierde el sentido de qué hacer con esos objetos.



Esas preguntas referentes a los asháninka y nomatsiguenga me acompañaron en Berlín mientras interpretábamos, analizábamos y discutíamos conjuntamente sobre los objetos que Theodor Koch-Grünberg había adquirido hace más de cien años en las comunidades del alto río Negro (o del río Vaupés) para el *Ethnologisches Museum Berlin*: esta colección incluye desde objetos sagrados como las flautas hasta objetos de uso diario como los cestos y los cedazos para la yuca. María Morera Muñoz, Diana Guzmán Ocampo, Gaudencio Moreno Muñoz y Orlando Villegas Rodríguez, los cuatro representantes de las *source communities* de habla tukano, antes de su encuentro con Michael Kraus en su comunidad de Mitú desconocían por completo la existencia de esta colección en Berlín. Se trata de objetos que en el siglo pasado en el transcurso de las adquisiciones que hizo Koch-Grünberg fueron transferidos a un nuevo “régimen de valor” (Appadurai 1986), el de la ciencia antropológica, que se apropió de ellos. Los bienes que en su momento tuvieron un uso cotidiano, de prestigio o de poder, exceptuando las pocas veces que fueron exhibidos en el museo, quedaron almacenados en el depósito de esta institución (Figuras 1, 2 y 3).<sup>1</sup> Entre las cosas de poder están el bastón de mando y la caja de plumas, que los kotiria y los wira poná consideran bienes culturales centrales, pues en ellos se inscribieron el saber propio y la historia colectiva. Sin embargo, en algunas *source communities*, y es también el caso en Mitú, donde residen los representantes de las etnias tukano, estos artefactos ya no existen. El 31 de julio del 2014, el primer día de la conferencia internacional en Berlín y en presencia de la directora del museo y de la embajadora de Brasil en Alemania, mientras se proyectaba una fotografía del bastón de mando en la pared de la sala de reunión, Orlando Villegas Rodríguez le explicó al público cómo éste forma parte de un campo de tensión:

Es el bastón de la fuerza, del poder. ¿Por qué? Porque es para guiar el camino de todo el pueblo. Es un bastón que surgió en el momento del *phāmuri* – *phāmuri* es origen.<sup>2</sup> Cuando salen los seres humanos entonces apareció el bastón y en ese momento nuestro ancestro, él se apoderó de este bastón. ¿Para qué? Para avanzar y guiar su pueblo. [...] *sin ese bastón no*

1 Véase también la introducción al presente volumen. Así, algunos objetos de la colección Koch-Grünberg se mostraron, entre otros, en el 2002 en la exposición “Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914” (“Alemanes en la Amazonía. ¿Investigadores o aventureros? Expediciones de 1800 a 1914”; *Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Ethnologisches Museum*, 2002). Máscaras funerarias pāmiwa (cubeo) se expusieron en el 2014 en la *Humboldt Box*.

2 Diana Guzmán Ocampo nos explicaba en el taller qué entienden por ‘ley de origen’: “La parte mitológica, nosotros la llamamos la ley de origen. Siempre está presente en todo momento, a través de los rezos, a través del consejo, que escuchamos los cuentos, estamos educando, o sea, educamos y nos educan a través del consejo de los mayores, de los cuentos que nos dicen, viendo lo que hacen nuestros papás, nuestros tíos, escuchando cuando ellos están hablando. Hay momentos en que nosotros sencillamente nos quedamos callados y escuchamos, hay otros momentos donde si podemos intervenir, otros no, porque estamos escuchando, para luego poner en práctica” (Taller, 22.7.2014).

*somos nada. Entonces siempre nuestro compañero es el bastón, porque ése nos guía. Por eso tiene la punta que sirve como una brújula para señalar y avanzar.*<sup>3</sup>



Figura 1. Orlando Villegas Rodríguez acompañado de Gaudencio Moreno Muñoz fotografiando en el depósito del *Ethnologisches Museum Berlin* (foto: Ingrid Kummels, 2014).

- 3 Orlando Villegas Rodríguez tradujo libremente del kotiria esta declaración a partir de las explicaciones correspondientes que dio Gaudencio Moreno Muñoz en el marco de la conferencia. Durante el taller él nos había explicado, también traduciendo las palabras de Gaudencio Moreno Muñoz: “Entonces vamos a mirar a ver que se puede hacer con su ayuda, que nosotros queremos que nuestra cultura, nuestro conocimiento no se pierda, que ustedes nos apoyen para sacar adelante nuestro pueblo, nuestra cultura, nuestro conocimiento. Que aquí está la fuerza, que es como está la maraca, que es nuestro poder, nuestra fuerza, están las piedras del *payé*, están los trajes, están los collares, están el *bastón de mando*. Está toda esa fuerza, ese complemento que nos daba, como la *columna vertebral de nuestro conocimiento*, nuestro saber, nuestra cultura. Esa energía, esa fuerza que está aquí que nos de fuerza a todos que estamos aquí y a todos nosotros sigamos adelante como pueblo y que nunca nos vamos a acabar” (Taller, 22.7.2014).



*Figura 2.* Los expertos y las expertas de los kotiria (wanano) y wira poná (desana) reflexionando sobre el bastón de mando como “la columna vertebral de nuestro conocimiento” (foto: Ingrid Kummels, julio de 2014).

Cuando después se proyectó en la pared otra de las fotografías, una corona de plumas guardada en el depósito del museo, los representantes de Mitú intercambiaron entre sí vívidamente comentarios en kotiria. Orlando relató al público respecto a la caja de plumas, un artefacto de la colección del museo, en la que alguna vez se guardaba la corona de plumas:

Y la corona que ahí observamos también puede entregar. Hace parte de la caja de plumajes. Por eso discutimos, *porque en ese momento el pueblo kotiria – ¡no lo tenemos! No tenemos la caja.* Aquí estamos mirando eso.



*Figura 3.* María Morera Muñoz, Diana Guzmán Ocampo y Orlando Villegas Rodríguez durante el taller dando explicaciones sobre los cuarzos como objetos de poder (foto: Ingrid Kummels, julio de 2014).

A pesar de esas ausencias —a veces del objeto mismo, a veces es su antigua función la que se ha perdido— las y los cuatro expertos sabían dar largas y ricas explicaciones sobre ellos. Con éstas nos hicieron comprender que la parafernalia ritual es una piedra angular de su mitología y nos aclararon también su antigua elaboración, su uso, así como su valor en el comercio. A mí y a otros nos impresionó profundamente cuánto saber tenían nuestros interlocutores —también los dos más jóvenes—<sup>4</sup> de esos objetos y de las historias en torno a ellos. En el transcurso de las conversaciones me enteré que desde hace tiempo asumieron la tarea de transmitir sus conocimientos a la siguiente generación y para ello recurren a otro medio además de la narrativa oral, el de registrar los relatos mitológicos por escrito.<sup>5</sup> De este modo, a lo largo del taller de dos semanas las expertas y los expertos del río Vaupés nos enseñaron que respecto a estos bienes culturales considerados centrales se

4 En 2014 Diana Guzmán Ocampo tenía 39 años y Orlando Villegas Rodríguez 45 años; María Morera Muñoz tenía 80 años y Gaudencio Moreno Muñoz 74 años.

5 Durante el taller, los expertos kotiria comentaron lo siguiente: “Ustedes tienen esos objetos, pero nosotros tenemos los saberes”. Orlando Villegas Rodríguez y Gaudencio Moreno Muñoz trabajan actualmente por iniciativa propia en el proyecto de un libro, en el que registran los mitos de los kotiria en una edición bilingüe en su propio idioma y en español.

habían producido quiebres y discontinuidades. Así, la caja rectangular de plumas tejida de hoja vegetal, en otros tiempos servía para guardar importantes objetos religiosos, como los tocados de plumas usados en las danzas que escenifican el origen mítico y los acontecimientos del mundo primordial (llamadas danzas de origen). El hecho de que hoy en día ya no exista una caja de pluma en Mitú no se puede atribuir (o no sólo) a que este tipo de objetos fueran adquiridos en el marco de investigaciones y a las teorías antropológicas de aquella época, tal como se practicaba por parte del *Königliches Museum für Völkerkunde* (la antigua designación del *Ethnologisches Museum Berlin*). Su fundador Adolf Bastian instó a sus colaboradores a que coleccionasen numerosos objetos en todo el mundo, pues intentaba captar ‘la esencia’ (*das Wesen*), o lo que él denominaba ‘la idea elemental’ (*der Elementargedanke*), de todas esas culturas comparando la cultura material (Fischer, Bolz & Kamel 2007). En esa época los museos antropológicos acumulaban cientos de miles de objetos, convencidos de que éstos encapsulaban la esencia de modos de vida en desaparición. Se creía que sobre todo los objetos ofrecían un acceso privilegiado para la investigación; la gente portadora de esa cultura material, por el contrario, era considerada de menor importancia.

Diana Guzmán Ocampo nos explicó cómo el mundo de la vida de los kotiria y de los wira poná ha experimentado transformaciones decisivas a causa de la evangelización tanto católica como evangélica sobre todo desde los años 1940. Los misioneros impusieron sus propias concepciones religiosas y prohibieron prácticas centrales de las religiones locales como fumar tabaco, beber chicha de maíz, consumir coca y alucinógenos, así como las danzas y canciones, y con ellos prohibieron también la parafernalia asociada (véase también Stoll 1985: 256). Los misioneros reprimieron activamente artefactos de poder religiosos como la caja de plumas y las malocas en tanto pilares del orden del conocimiento y de la cosmovisión de sus tutelados (véase el capítulo de Pineda en este volumen).

Si bien de esta manera muchos elementos de la antigua cultura material fueron desplazados físicamente, los actores siguen atribuyendo a determinados objetos un valor importante, aunque alterado, a la luz de nuevas situaciones, relaciones de poder y flujos de artículos de consumo. El significado de objetos como por ejemplo la caja de plumas se ha ampliado desde el campo de lo político y religioso hacia el de la política identitaria—esta reinterpretación prosiguió en el transcurso del taller y la conferencia en Berlín—. Los representantes de Mitú restablecieron en primer lugar la relación física rota con los artefactos que se guardan en el museo y a los que les adscriben una vida propia fumando tabaco antes de cada visita al depósito, pintándose los rostros como una forma de protección y entonando canciones para despertar los objetos en el depósito. Fue precisamente a través de sus prácticas culturales que elevaron su voz en el diálogo sobre el significado de esos objetos, que hasta ese momento habían sido interpretados sobre todo



por investigadores del Norte en sus contextos internacionales.<sup>6</sup> Y es justamente el hecho de que están almacenados en Berlín y que ya no existan en esa forma en Mitú lo que constituyó el punto de partida para que nos transmitieran y subrayaran su centralidad. Al respecto, Diana Guzmán Ocampo señalaba lo siguiente:

Pero ahí en las colecciones la enseñanza principal es que a pesar que ha pasado tiempo, a pesar que esos objetos *están en otro lado*, es cierto, *todavía viven con nosotros*. [Pone su mano en el pecho.] Están ahí siempre presente. Es una tarea muy grande. Tejiendo, como dijo alguien al principio, la palabra con ustedes, abriendo más caminos para seguir alimentando espiritualmente todo lo que queda de nosotros acá. Y enseñándole y mostrándole a nuestras nuevas generaciones que todavía estamos vivos. Llevamos mucho deseo de seguir trabajando, son muchos años y esperamos a haberlos contagiado a ustedes de ese deseo de trabajar con nosotros también.

Con la expresión “están en otro lado” Diana hizo hincapié en las discontinuidades, rupturas, transiciones e inscripciones en los objetos culturales. Me refiero a éstas sirviéndome de la metáfora ‘testigos versátiles’, derivado del título de nuestro proyecto que llamamos “Objetos como testigos del contacto cultural”. El proyecto lo formulamos en torno de los objetos que ahora están almacenados en el museo, objetos que interrogamos conjuntamente en el marco de un proyecto basado en el diálogo. Esos objetos dan testimonio del periodo que transcurre a partir de los primeros años del siglo xx, cuando investigadores europeos los recogieron en pleno auge del caucho, una época en la que los habitantes de la Amazonía fueron sometidos a la explotación económica más cruel y a la esclavitud. Si se les reconoce a las cosas una vida social propia, el análisis de sus transiciones entre ‘regimes of value’ (régimenes de valor) y de los hitos de sus cursos biográficos promete aportar resultados fructíferos (Kopytoff 1986; Hugh-Jones & Humphrey 1992). Las preguntas sobre las respectivas inscripciones culturales que los objetos experimentan por parte de los actores que negocian sobre ellos, así como su propio poder de acción en tanto actantes pasan al primer plano. Los objetos pueden desplazarse por régimenes de religión, mercado, arte y ciencia y experimentar en ellos diferentes valoraciones respecto a su valor económico y su importancia para la economía moral (véase Kummels & Cánepa Koch 2016). Habíamos concebido “Objetos como testigos del contacto cultural” como un foro que permitiera a los descendientes de los antiguos actores de las sociedades participantes —la de los kotiria, los wira poná y los investigadores alemanes— intercambiar sus puntos de vista. Idealmente seríamos capaces de completar con nuestros respectivos conocimientos las biografías de los objetos que hasta ese momento habían sido entendidos más bien como ‘los objetos de la colección Koch-Grünberg’. De este modo buscábamos apreciarlos mejor en su profundidad

6 Medios académicos que construyeron interpretaciones dominantes fueron, entre otros, las monografías, como las publicadas por Koch-Grünberg (1909/1910) y Reichel-Dolmatoff (1968).

histórica, su complejidad y transculturalidad. El diálogo prometía así contribuir a abrir paso a un futuro, en el cual los artefactos de la colección podrán ser reconceptualizados como un patrimonio cultural que de alguna manera ‘nosotros’ compartimos. Sin embargo, jamás podrá borrar las condiciones de la desigualdad del poder en las cuales fueron adquiridos a principios del siglo xx y embarcados a Alemania.

Ya en el tiempo en que preparábamos nuestro taller y conferencia (a partir del 2012), varios desarrollos contribuyeron a que en Colombia y Alemania los objetos de la colección Koch-Grünberg pasaran al régimen de la política identitaria y al debate internacional sobre los derechos de patrimonio cultural. Estos contextos fueron:

1. En Colombia los grupos etnolingüísticos tukano del río Vaupés han creado organizaciones indígenas dedicadas desde los años 1980 a la “defensa de la cultura tradicional”. Se formaron, entre otros, en respuesta al Instituto Lingüístico de Verano y su proselitismo evangélico. Otra estrategia similar buscó el “rescate de conocimientos ancestrales” y fue empleada desde fines de los años 1980 como medida para fortalecer la sociedad civil, con el fin de esquivar el ser aplastado entre los frentes en la guerra interna entre las FARC y el Gobierno colombiano (Jackson 2010; Correa 2012: 195).<sup>7</sup>

2. En Alemania, en la fase que precede la apertura del nuevo museo *Humboldt-Forum* ubicado en el reconstruido *Berliner Stadtschloss* (Palacio Real de Berlín), que está prevista para el 2019, surgieron discusiones públicas en torno a la manera colonial o neocolonial con las que las colecciones etnográficas habían sido adquiridas por parte de investigadores alemanes durante el *Kaiserreich* (el ‘Imperio’).<sup>8</sup> Aquí no se trata sólo del ‘arte de botín’ que se recolectó en las antiguas colonias alemanas como Camerún (Zeller 2002), sino también de bienes legalmente adquiridos en Latinoamérica, aunque resulta necesario indagar y cuestionar críticamente el grado de legalidad de tales adquisiciones.<sup>9</sup> Algunos grupos de interés como los descendientes de los grupos étnicos afectados, institutos públicos y parques nacionales, así como los gobiernos de los Estados-nación latinoamericanos en cuestión están considerando solicitar la restitución de algunas

7 Véase también el capítulo de Laserna en la presente publicación. Entre las organizaciones está la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA).

8 Una conferencia de la sección para el cine indígena de la *Berlinale* NATIVE sobre el tema “Exploring Perspectives on the Representation of Indigenous Film and Culture” presentó el 18 de febrero del 2016 la documentación del Canal 2 de Televisión alemana (ZDF) “‘Die Indianer kommen!’ Indigene Völker im Humboldt-Forum” (‘¡Vienen los indígenas!’ Pueblos indígenas en el Foro Humboldt). Junto con representantes del *Ethnologisches Museum Berlin*, del *Humboldt-Forum*, la autora del ZDF Carola Wedel y expertos de los *indigenous media* discutieron cuestiones y posturas de la colaboración con pueblos originarios.

9 Las circunstancias de las compras de muchos objetos etnográficos no están completamente aclaradas o son dudosas. Véase por ejemplo la lámina 18 en: <<http://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/preuss/exhibits/show/kolumbien-preuss/debatte-umgang-mit-kultgegenstaenden>> (20.11.2017).



piezas obtenidas por el museo. Esto concierne, por ejemplo, a las máscaras de los kogi y a las esculturas monumentales de piedra de San Agustín, Colombia (véase Reyes 2016). En consecuencia, es en el contexto de tales tensiones en el que actualmente se están reinterpretando los objetos de los kotiria y wira poná. En vista del concepto de exposición del futuro *Humboldt-Forum* —que en gran parte aún está por definirse— el público alemán reclama cada vez más proyectos museológicos poscoloniales y autoreflexivos, sobre todo aquellos que se fundamenten en el diálogo y la cooperación con las *source communities*.<sup>10</sup> Así, el concepto y los resultados del taller y conferencia tuvieron una gran resonancia, inesperada para nosotros. En este debate los eventos sobre “Objetos como testigos del contacto cultural” fueron interpretados como un ejemplo positivo actual de la concreción de tal diálogo.<sup>11</sup> El proceso de aprendizaje que como antropólogos del Norte experimentamos en esa colaboración provocó interés en la esfera pública alemana. Muchos vieron confirmada su exigencia de que se dé giro a la manera de pensar y se deje atrás el ‘investigar sobre’ para reemplazarlo con el ‘investigar con’. Esto requiere la colaboración entre iguales con los antiguos sujetos de investigación, que ahora nuevamente son reconocidos en Alemania como colegas con la mayor experticia en su cultura.<sup>12</sup>

10 En todo el mundo se están ejecutando numerosas colaboraciones con las *source communities* y además muchos museos nuevos son ahora establecidos como museos comunitarios, en los cuales los mismos habitantes de las comunidades diseñan, realizan y administran las exposiciones. No obstante, los museos más prestigiosos como por ejemplo el *Musée du Quai Branly* siguen en manos de directores y miembros de comités asesores del Norte global. También es el caso del *Humboldt-Forum* que es administrado por tres directores fundadores (Neil MacGregor, hasta hace poco director del *British Museum*, el historiador del arte Horst Bredekamp y el prehistoriador Hermann Parzinger). Los proyectos de colaboración, por tanto, se realizan a un nivel subordinado a la dirección. Con miras al *Humboldt-Forum*, actualmente el *Ethnologisches Museum Berlin* está realizando un proyecto colaborativo con los pemón y yekuana de la Universidad Indígena Experimental de Tauca (UNEIT); véase por ejemplo <<http://humboldt-lab.de/projektarchiv/probeuehne-7/wissen-teilen/teaser/index.html>> (20.11.2017).

11 Primero hubo una recepción de “Objetos como testigos del contacto cultural” en círculos científicos, que partió desde la ponencia que Michael Kraus dio sobre los resultados del taller y conferencia en el *Herrenhäuser Symposium* “Positioning Ethnological Museums in the 21<sup>st</sup> Century” de la Fundación Volkswagen celebrado del 21 al 23 de junio del 2015 (véase Kraus 2016). Luego la reportera del ZDF Carola Wedel se dirigió a nosotros. Desde el 2000 acompaña con su programa “Die Insel der Schätze, Museumsinsel Berlin” (La isla de los tesoros. La Isla de los Museos de Berlín) la recuperación de la *Museumsinsel* (Isla de los Museos) y sobre todo del *Humboldt-Forum* en el reconstruido Palacio Real de Berlín.

12 El grado de conocimiento sobre la propia cultura y la sociedad con sus diferencias internas, no está distribuido de igual manera. En el presente caso individuos especialmente conocedores de los kotiria y wira poná formaron parte del grupo de representantes. Véase también la introducción al presente volumen.

### La objetización de la cultura versus los objetos como parte del mundo de la vida

400 kilómetros al sur de los grupos de habla tukano del río Vaupés viven los asháninka y los nomatsiguenga, a quienes conocí en los años 1980 y con los que pasé un total de cuatro meses. A continuación voy a contar la historia de mi primera visita al lugar después de 25 años, en la cual devolví unas 600 fotografías y dos películas (Kummels 2016). Esta repatriación visual (*visual repatriation*) me sirve como un punto de partida más para reflexionar sobre la transformación de objetos en el transcurso de sus viajes, su traslación a otros tipos de medios como la escritura y fotografía. Me interesa además la manera en la cual actualmente los objetos son reinterpretados como medios de memoria y símbolos políticos.

Conocí la comunidad de Matereni en 1982 a través de Manfred Schäfer, en aquella época mi compañero de estudios en el *Institut für Völkerkunde* (Instituto de Etnología) de la Universidad de Múnich y más tarde mi pareja. En aquel entonces usábamos medios audiovisuales como la fotografía y filmación como métodos de investigación colaborativa, con ayuda de los cuales estudiábamos, de cara a las perspectivas y necesidades que articulaban nuestros sujetos de investigación, sobre todo temas como los patrones y la calidad de su alimentación y la educación ‘propia’ a la luz de las políticas indigenistas que implementaban los gobiernos nacionales del Perú y de México.<sup>13</sup> En cambio, una gran parte del currículo de la disciplina que estudiábamos, que en aquel tiempo aún se llamaba en alemán *Völkerkunde* (literalmente: ciencia de los pueblos), se caracterizaba por aplicar enfoques positivistas y objetivantes.<sup>14</sup> A fines de los años 1970, en el seminario sobre *Dinglicher Kulturbesitz* (patrimonio cultural material), por ejemplo, nos pedían describir minuciosamente artefactos de una colección con fines didácticos desde la perspectiva de los materiales y la forma, mientras que para el procedimiento de analizar la cultura material se omitía la visión de las productoras y los productores, por ejemplo no se indagaba sobre los cuentos y mitos en torno a estos objetos.<sup>15</sup> Tampoco

13 A lo largo de nuestra labor conjunta armamos entre otras dos exposiciones de fotografía, que fueron diseñadas en colaboración con nuestros sujetos de investigación, producimos películas Súper-8 y diez películas de 16 mm para la Televisión Alemana entre los años 1981 y 2003 (véase también Kummels 2016).

14 Al respecto hay que mencionar matices, pues durante mis estudios de antropología (1976-1982) en el *Institut für Völkerkunde* de Múnich también se enseñaban corrientes críticas hacia el legado colonial de la *social anthropology*. Sin embargo, en relación a la cultura material, almacenada en el *Staatliches Museum für Völkerkunde* o en la colección didáctica del instituto, se les transmitía a los estudiantes un enfoque más bien conservador basado en el difusionismo de la *Kulturkreislehre* (teoría de los círculos culturales), ya entonces obsoletos. Había un gran abismo entre la enseñanza institucional y la práctica de enseñanza e investigación extra institucional organizada por los mismos estudiantes. Véase también Haller (2009).

15 Esto correspondía también con el enfoque de las películas antropológicas del *Institut für den Wissenschaftlichen Film* (Instituto del Cine Científico) que en primer lugar documentaban los objetos y los procesos artesanales de su elaboración. En cuanto a la enseñanza y la investigación en el campo de la

interesaba la transculturalidad que los objetos adquieren en el transcurso de sus viajes (Clifford 1988), por ejemplo entre el lugar de producción y el lugar de adquisición, y los correspondientes hitos e inscripciones en sus biografías (Kopytoff 1986). Más bien en la mayoría de los casos los objetos de los museos eran clasificados según el esquema de una supuesta congruencia plena entre el *Stammesgesellschaft* (la sociedad tribal; es decir las sociedades que la *Völkerkunde* estudiaba en primera instancia) = una lengua = un territorio. Era a través de los objetos así tan uniformemente clasificados que los visitantes de un museo antropológico alemán se hacían esencialmente una imagen de una etnia. De acuerdo a esta forma hegemónica de representación científica, a menudo era el repertorio de objetos que el museo había comprado y exponía el que “cosifica[ba] a la gente y su cultura” (Espinosa de Rivero 2009: 49).

Como ejemplo de esta forma de estilización de los objetos museales como marcadores de identidad y de la fijación esencialista de una etnia, mencionaré brevemente la exposición titulada “Campa-Indianer” (“Indígenas campa”) presentada en 1978 en el *Staatliches Museum für Völkerkunde* de Múnich. El investigador aficionado Hansgeorg Winkler había viajado por el Gran Pajonal en el Perú, hábitat de los ashéninka, donde coleccionó objetos y sacó fotografías. En la exposición los objetos estaban clasificados unilateralmente según una sistematización ‘monográfica’, usual en aquel tiempo, en las categorías de agricultura, caza, pesca, vestimenta, adornos y juegos, y comercio. Con ello se ordenaban según la lógica de las actividades económicas, que cualquier persona ajena a la comunidad era capaz de reconocer inmediatamente según sus propios criterios de observación, y es así que se presentaban al público. El texto del catálogo de la exposición reforzaba esa imagen de una “presentación tradicional, que deriva de la historia colonial y la perpetúa”, como los estudiantes del *Institut für Völkerkunde* de Múnich formularon su crítica en ese momento (Schäfer & Bauer 1979: 29). El Dr. Helmut Schindler, director del Departamento de Latinoamérica del *Staatliches Museum für Völkerkunde*, reprodujo en el catálogo de la exposición las notas de Winkler de manera acrítica. Entre otros, el catálogo incluía frases como: “Sólo a principios de nuestro siglo [xx] fue nuevamente posible navegar los grandes ríos de su región sin sufrir la amenaza por parte de estos indios” (*Staatliches Museum für Völkerkunde* 1978: 7).<sup>16</sup> En cambio, la violencia a la que quedaban expuestos los ‘campa’ o ashéninka por parte de quienes los capturaban y

---

cultura, los museos e institutos de antropología cooperaban de manera más estrecha que hoy en día. Los estudiosos a menudo ejercían funciones tanto en la universidad como en el museo y era además común animar a los estudiantes a adquirir artefactos durante sus investigaciones de campo para incrementar las colecciones de los museos.

16 En la revista *Trickster* No. 3 Manfred Schäfer criticó la distorsionada representación de los ashéninka como ‘indígenas campa’ en la exposición del *Staatliches Museum für Völkerkunde* de Múnich (Schäfer & Bauer 1979).

comerciaban con ellos como mano de obra en el contexto de la extracción del caucho en esa misma época no recibía mención alguna.<sup>17</sup>

Esta exposición de museo por lo tanto muy poco tenía que ver con la realidad de la vida de los ashéninka, asháninka y nomatsiguenga en los años 1970; más bien los representaba de una manera que servía para perpetuar la dramática e injusta desigualdad de poder neocolonial. Como consecuencia de esa desigualdad, los grupos amazónicos se vieron forzados a lidiar una vez más con renovados ataques que amenazaban a su territorio. Desde principios del siglo xvii se habían resistido a la evangelización y colonización por parte de los españoles y franciscanos (Brown & Fernández 1993). Muchas comunidades desarrollaron una gran flexibilidad en su composición social y el tamaño del grupo como contraestrategia. Combinando la agricultura, caza y recolección lograron desarrollar un modo de vida autónomo en regiones de difícil acceso. A continuación, en los años 1980 la economía adaptada al sistema ecológico de la selva tropical fue cuestionada y atacada por la política del presidente peruano Fernando Belaúnde Terry (1980-1985). Ésta alegaba que las regiones de selva tropical del país estaban en gran medida aún sin aprovechar e impulsó su colonización y el uso de sus recursos naturales (entre otros el de la energía hidroeléctrica) como solución a los problemas económicos del Perú. Belaúnde fomentó la construcción de la represa Ene 40, que amenazó con inundar las tierras de numerosas comunidades asháninka y nomatsiguenga, entre ellas Matereni, y consecuentemente con destruir su espacio vital. Manfred Schäfer visitó por primera vez la comunidad de Matereni en 1978. El gobierno alemán era uno de los actores implicados en el proyecto de la represa Ene 40; la Cooperación Técnica Alemana (*Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*, GTZ), con ayuda de la empresa alemana de consultoría *Lahmeyer International*, había explorado los posibles sitios para las centrales hidroeléctricas (Schäfer 1983). Schäfer se había propuesto documentar la forma tradicional de vida y la calidad de vida de una comunidad ubicada en esa zona con una extensión de hasta 100 000 km<sup>2</sup>, amenazada por la futura inundación. Así llegó a un poblado situado en un afluente del río Ene, que contaba con aproximadamente 120 personas y a la que sólo se podía acceder viajando en alguna de las avionetas Cessna que irregularmente sacaban el café cosechado por la comunidad, o por vía terrestre en un arduo viaje a pie de más de dos días de duración.

Las comunidades afectadas se defendieron a través de organizaciones locales contra los abusos estatales y de las empresas privadas y se organizaron desde 1980 bajo el techo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), que fue el primer movimiento a nivel nacional que constituyeron los nativos de la selva peruana

17 La propuesta de resolver este déficit con ayuda de un folleto complementario sobre la historia de los ashéninka que se adjuntaría al catálogo fue rechazada por el Dr. Walter Raunig, en ese entonces director del *Staatliches Museum für Völkerkunde*.

(véase Greene 2009: 174). A pesar de algunos desacuerdos, las comunidades fueron apoyadas además por antropólogos peruanos organizados en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA). Los indígenas de la selva persiguieron en primer lugar el objetivo de asegurar sus derechos colectivos a la tierra en tanto comunidades nativas en base a una ley aprobada durante el gobierno militar izquierdista del presidente Juan Velasco Alvarado (1968-1975). Las luchas por el reconocimiento del uso sostenible de la selva tropical que practicaban y la resistencia contra la política nacional fueron de la mano de la creciente formación de redes entre las comunidades.

Aquí es necesario señalar la especificidad de la historia de Matereni, una comunidad que contribuyó decisivamente a este movimiento. Los asháninka que se asentaron en esta región originalmente habitada por nomatsiguenga fundaron la comunidad junto con esos últimos en el año 1964. Habían trabajado bajo condiciones del usual sistema de patrón-peón en las plantaciones de café de los colonos de la Montaña cerca de Mazamari. Cesario Chiricente, un asháninka que quería superar este sistema, de cierto modo le dio la vuelta a la tortilla: junto a personas de ideas similares introdujo el cultivo de café en esta región. Con ello recurrió a la estrategia de retirarse a zonas aún no afectadas por la colonización por encontrarse alejadas del poder estatal y de las vías de transporte, estrategia usada reiteradamente por los asháninka y nomatsiguenga en el transcurso de su historia para mantener o recuperar su independencia. En el caso de Matereni, los asháninka inmigrados se casaron con los nomatsiguenga del lugar. Tanto hombres como mujeres son bilingües en un alto grado, y en los años 1980 algunos hombres se volvieron trilingües al hablar además castellano. La comunidad está consecuentemente mezclada étnicamente, y los habitantes se autodenominan según el idioma que en ese momento están usando como asháninka o como nomatsiguenga (Schäfer 1982a: 19). La situación étnica y lingüística de la comunidad tiene por tanto una marcada dimensión trans-cultural, pues en la vida cotidiana las personas multilingües cambian permanentemente entre lenguas y culturas y también se posicionan intencionadamente entre éstas. En el transcurso de sus vidas y de las relaciones sociales que establecen a través del trabajo, la movilidad espacial, el matrimonio y la participación en la economía de mercado se sirven de, y potencian, estas habilidades.

### **La cultura material en la década de 1980**

En 1982 pasé por primera vez varios meses en Matereni. Lo que me llevó allí, junto a Manfred Schäfer, fue el proyecto de una película en Súper-8 sobre el tema de “La economía nativa en temporada de lluvias” (“Indianisches Wirtschaften während der Regenzeit”). Durante esta estadía la impresión que tuve de la comunidad fue la de una comunidad próspera. Desde mi perspectiva externa, combinaba de modo ecléctico pero, a la vez, en gran medida de

manera autónoma un modo de producción tradicional orientado a la subsistencia (es decir, la agricultura de roza y quema, la recolección de plantas silvestres e insectos, la caza y la pesca) con el cultivo de café orientado al mercado. Con los ingresos generados por la venta de café en grano, los habitantes compraban los artículos de primera necesidad que la selva no proporciona: herramientas de metal como hachas y machetes, tela fina de algodón, ollas de aluminio y muchas otras cosas. En el ámbito de la cultura material, por tanto, combinan la producción propia con la adquisición de productos importados. Así, desde mi primera participación en la vida de la comunidad me llamó la atención la naturalidad con la que los asháninka y nomatsiguenga, tanto como parte de su cultura material, como en el marco de las extensas redes de intercambio a través de la Amazonía, empleaban objetos de producción local y regional, elaborados principalmente con recursos procedentes de la región tropical montañosa, y al mismo tiempo objetos de producción industrial.

Esta forma de apropiación, en la que desde hace tiempo ciertos productos ‘occidentales’ forman parte del cosmos cotidiano asháninka y nomatsiguenga, se puede ilustrar con la ropa como ejemplo. En aquel entonces todos los hombres vestían *cushmas* (en asháninka<sup>18</sup> *kitsarentsi*) producidas localmente. Son prendas minuciosamente elaboradas con algodón local, que las mujeres hilaban utilizando un huso que hacían girar dentro de un pequeño recipiente de calabaza y cuyos hilos tejían en un telar de cintura hasta obtener largas telas rectangulares. El tejido de algodón natural lo decoraban con rayas finas hechas de hilos que ellas mismas teñían con corteza de árbol (*pochotaroki*) para obtener un color rojizo o barro para obtener un color negro. Esta prenda con una abertura vertical para la cabeza en el borde superior de la vestimenta era característica de los hombres, mientras que las mujeres de la comunidad preferían vestirse con una tela comprada, el *tocuyo* (al cual aplicaban una abertura horizontal en el borde superior de la vestimenta) y jamás con telas de algodón hiladas y tejidas a mano, que ellas mismas u otras mujeres de la región confeccionaban. Esta distinción simbólica da expresión a la idea de ámbitos de trabajo, especializaciones, modos de producción separados según género y de la complementariedad entre el hombre y la mujer. No obstante, las personas se vestían y ataviaban en la mayoría de los casos con una mezcla de prendas que cuidadosamente combinaban y que ellas mismas fabricaban según sus ideales estéticos: es el caso de los *tsarato*, pequeñas bolsas de algodón, y del *tsompirontsi*, un decorativo cargador de bebés y niños pequeños recostados en la cadera, así como ropa interior y bañadores de producción industrial, y gorras de lana de la región andina, que tenían dimensiones prácticas al tiempo que connotaban determinada transculturalidad. En las cocinas, es decir en los fogones de las casas abiertas, se almacenaban lado a lado las tradicionales ollas de barro, recipientes de calabaza (llamados *pajos*) y canoas de madera, platos de

18 De igual modo, a continuación todos los términos de objetos que aparecen en cursiva corresponden al idioma asháninka.



esmalte y grandes ollas de aluminio compradas, destinadas al *masato* (bebida fermentada de yuca). Como armas de caza, además de flechas hechas de carrizos y plumas del guacamayó se empleaban escopetas producidas en el Perú.

Muchos de los objetos de producción industrial tenían de igual modo marcadas características transculturales pues fueron adquiridos con dinero en el contexto del cultivo de café, por un lado, y porque, por el otro, circulaban a través de los socios de trueque (llamados *ayompari*, en el caso de los hombres del Gran Pajonal, “el que me da las cosas”; véase Schäfer 1991: 50) y de una extensa red de comercio basada en el principio de un intercambio de cosas en el cual el objeto de retribución podía ser entregado bastante tiempo después de haberse recibido el objeto con el cual se iniciaba el intercambio. El involucramiento en el intercambio estaba motivado por el deseo de entablar y mantener relaciones sociales en la cercanía y en la distancia. A pesar de que con la venta de café se disponía de dinero para adquirir muchos artículos de primera necesidad, se invertía considerable tiempo en exigir y entregar objetos durante cualquier visita o viaje. Los asháninka y nomatsiguenga siempre estaban atentos a las personas y a sus bienes codiciables, en lo cual era importante lo siguiente: la persona y sus objetos personales constituían mutuamente su prestigio y apetencia, de modo similar a la modelo y la ropa de alta costura que viste. Muchos objetos cumplían además importantes funciones en el marco de las tareas y los trabajos cotidianos. Las personas y sus cosas eran regularmente valoradas en el marco del ritual de bienvenida: el visitante a una comunidad era primero ignorado por un tiempo, luego se le ofrecía yuca cocida y *masato*, y sólo entonces empezaba el juego de medir y examinar mutuamente los bienes que inspiraban el deseo de adquirirlos y se comenzaba a exigirlos con insistencia. Un típico acto en este contexto consistía en revisar minuciosamente la bolsa *tsarato* del o de la visitante y los objetos guardados en ella, como por ejemplo un recipiente de calabaza para guardar cal (utilizada para mascar coca), una navaja, un jabón o cosas parecidas. La persona a la que se solicitaban tales bienes difícilmente podía negarse a satisfacer el pedido. De esta manera, los bienes de una persona estaban básicamente siempre a disposición, es decir en última instancia no quedaban inflexiblemente ligados a una persona o un lugar. El acento en estas transacciones se ponía en retardar el reembolso de la cosa obtenida en el intercambio. El retraso en la entrega del contraregalo no sólo era permitido y constantemente empleado en este sistema, sino que era una de sus características constitutivas. La ‘promesa’ de un contraregalo definido dada en el marco de una transacción implicaba confianza y lealtad hacia la persona deudora, que por tanto gozaba del privilegio de no sentirse obligada a cumplir inmediatamente con su promesa (Schäfer 1988, 1991).

El intercambio, muy intenso en lo que respecta al trabajo y la movilidad invertidos en él, generaba compromisos y amistades de largo plazo y a través de largas distancias (Schäfer 1991; Killick 2010). En tiempos pasados eran sobre todo los hombres quienes mantenían las relaciones de socios de trueque a larga distancia, denominadas en el río

Ene *itimantena* (el que me vende) o *ipakena* (el que me da). En el Gran Pajonal, la región donde viven los ashéninka, estas asociaciones de trueque (los socios se llamaban *ayompari* entre los hombres y *ayompaho* entre las mujeres, ambos términos probablemente derivados del vocablo español ‘compadre’; Schäfer 1991: 50) se llevaban a cabo de manera muy performativa. Los socios intercambiaban diálogos y gestos amenazantes ritualizados, que incluían por ejemplo que el que visitaba la casa de un deudor se daba golpes en el propio cuerpo para insistir en la necesidad de cumplir con su promesa. También en el río Ene, el partido que exigía el contraregalo solía registrar la casa del deudor en busca de posibles obsequios o contraobsequios, y los reclamaba con el afán de imponerse. En general se planificaban y realizaban largos viajes, utilizando por ejemplo una balsa para recorrer parte del río Ene, con el fin de configurar las relaciones sociales. Como anotan Hugh-Jones & Humphrey (1992: 1), en el contexto de tales acciones de intercambio los objetos sufren un acto transformativo al moverse entre los “régimenes de valor” de los actores involucrados. Esto va de la mano con la posición que las piezas llegan a ocupar entre adscripciones de valor culturales, estéticas y funcionales. Al cambiar de dueño/a y al viajar (Clifford 1988), recibiendo así hitos e inscripciones en sus biografías correspondientes (Appadurai 1986), los objetos adquieren valor y transculturalidad.<sup>19</sup>

Como ya he mencionado, en aquel momento Manfred Schäfer y yo empleábamos la fotografía y la filmación como métodos de investigación colaborativa; utilizábamos estos medios al mismo tiempo como una estrategia de representación alternativa y distinta a aquella centrada en los objetos, es decir la de coleccionar y exponer objetos, tal como lo privilegiaban los museos antropológicos, y que además convertían en fetiches en tanto originales que ellos celosamente cuidaban. Emprendimos esto pensando en grupos étnicos como los asháninka y nomatsiguenga, que estaban bajo la amenaza de sufrir expropiaciones o inundaciones de sus tierras por parte de la política nacional de colonización y explotación de la Amazonía implementada por el gobierno de Belaúnde. Además de realizar un estudio de alimentación que documentaba la excelente calidad de vida de los habitantes de Matereni en aquella época, Manfred Schäfer apostó por difundir entre el público en general una imagen diferente de los asháninka y nomatsiguenga de la que perfilaban los medios de comunicación peruanos. Los medios dominantes informaban de modo parcial de las supuestas ventajas de la política de colonización y explotación del “gran vacío amazónico” de Belaúnde (Richard Chase Smith la apodó acertadamente “el mito del gran vacío amazónico”) y de este modo apoyaban estos procesos. Matereni, por el contrario, luchaba para asegurarse el título de propiedad sobre territorios ancestrales de los asháninka y nomatsiguenga en tanto comunidad nativa. En 1980, junto a un grupo de hombres de la

19 Para la crítica al dualismo que clasifica los objetos y su origen según el tipo ideal de dos modos de producción, dicotomizando el trueque de los habitantes locales amazónicos y la economía monetaria del capitalismo occidental, véase también Hugh-Jones (1992).

comunidad, Manfred Schäfer inició un viaje a Lima con el fin de exigir ante el Ministerio de Agricultura tal título.<sup>20</sup> Un año más tarde, en colaboración con habitantes de Matereni organizó la exposición “Somos Asháninka”, realizada entre el 27 de agosto y el 30 de septiembre de 1981 en la Biblioteca Nacional de Lima. En la exposición se combinaron fotografías que mostraban diferentes ámbitos de la vida cotidiana y del trabajo de los asháninka y nomatsiguenga con una pequeña selección de objetos, siendo las fotografías las que claramente guiaban la narrativa de la exposición.<sup>21</sup> El objetivo de la exposición era convencer al público limeño de la calidad de vida de los asháninka y de su modo de producción sostenible y adaptado a la selva tropical, y con ello persuadirlo de sus derechos a la tierra. La exposición tuvo gran resonancia y, hasta donde se puede saber, logró su objetivo.<sup>22</sup> Fue otro elemento más de un extenso mosaico que dio paso a una amplia reorientación en esa época hacia el reconocimiento de los derechos ciudadanos y culturales de los asháninka y nomatsiguenga.<sup>23</sup> Este proceso desembocó concretamente en que finalmente “Tres Unidos de Matereni” recibiera el título de propiedad sobre la tierra en tanto comunidad nativa que había solicitado, aunque tuviera que superar para ello una fuerte resistencia.

Una peculiaridad y fortaleza de la fotografía consiste en su capacidad de transmitir sus propias narrativas: las personas que las contemplan las leen con el trasfondo específico del momento y del espacio en el que las miran (Kummels & Cánepa Koch 2016). A menudo

- 
- 20 La comunidad, junto con las comunidades vecinas Chichireni y Anapati, había solicitado su título de propiedad como comunidad nativa “Tres Unidos de Matereni”. Iniciaron esta solicitud en el mes de septiembre de 1979, por lo cual según el esquema oficial la adjudicación de la titulación tendría que haberse hecho efectiva a principios de 1980. Sin embargo, este proceso fue sistemáticamente obstruido por empresas madereras privadas, entre otras. “En la empresa FASA (Forestal Apurímac S.A.) participa un ex-ministro de economía y finanzas y un alto funcionario del departamento forestal del Ministerio de Agricultura, que se empeña en conseguir el permiso de tala para una región en la que también está ubicada Matereni. Una reclamación que hizo FASA impidió la titulación a favor de los habitantes de Matereni” (Schäfer 1982a: 33, mi traducción).
- 21 En esa época en la misma comunidad en veces se usaba ‘asháninka’ como un término global para designar a los asháninka y nomatsiguenga; hoy en día, en cambio, los habitantes prefieren expresar la pluralidad de las identidades etnolingüísticas distinguiendo entre asháninka y nomatsiguenga.
- 22 La prensa limeña en general informó sobre la exposición de acuerdo al mensaje que llevaba. Muchos visitantes dejaron también comentarios en un cartel colocado para tal fin, en el que sobre todo expresaban su solidaridad. No obstante, el periódico más importante de Lima, *El Comercio*, contradecía el mensaje de “Somos Asháninka” al informar de ella bajo un titular que afirmaba que los propios nativos pedían la colonización de su región.
- 23 Otra pieza del mosaico fue el artículo de Manfred Schäfer (1982b) “Yo no soy Campa, soy Asháninka”, en el cual se abogaba el uso de las autodenominaciones de los pueblos amazónicos, ya que daban expresión a sus posturas políticas autodeterminadas. La denominación externa en ese entonces más difundida era ‘campa’ y era empleada de modo discriminatorio por los no asháninka de la región selvática (en el sentido de ‘salvajes’, ‘bárbaros’ y ‘no civilizados’). A pesar del uso problemático de este término, los antropólogos de aquel tiempo lo perpetuaban en sus escritos sin reflexionarlo —esto de acuerdo con la tradición de la disciplina de utilizar exónimos de manera poco crítica—. No obstante, el artículo de Schäfer (1982b) “[...] had such an impact that it stopped the academic and official use of the term in favour of Asháninka” (Sarmiento Barletti 2011: 4).

dirigen su mirada a los detalles y justamente a aquellos que las narraciones orales a menudo omiten, pues éstas establecen más bien un hilo conductor y lo refuerzan a través de motivos narrativos. Manfred Schäfer sacó tan sólo en Matereni entre 1979 y 1989 más de 2000 fotografías y muchas de ellas muestran también objetos. Sin embargo, nunca intentó captar esos objetos desde una estética ‘occidental’ de lo museístico: así, no fotografiaba los objetos de manera aislada de las personas, un patrón de toma que hasta hoy en día parece prevalecer en las publicaciones de los museos, que en primer lugar retratan los objetos coleccionados en un entorno neutral y bajo una luz óptima para realzar este objeto desprovisto de su relación con las personas (véase Kraus 2015).<sup>24</sup> A modo de ejemplo remito a la serie de fotografías que sacó Schäfer de la construcción de las casas asháninka y nomatsiguenga (Figuras 4 y 5). Si bien se concede mucho espacio a las esteras trenzadas, los elementos del tejado hechos de hojas de la palmera *capashi* y elementos similares en tanto motivos fotográficos, al mismo tiempo son más bien las expresiones faciales y las posturas corporales de las personas que están trabajando esos objetos con mucha concentración, alegres o en algún otro estado de ánimo, las que están en primer plano; y el fotógrafo de ninguna manera parece molestarlos en su trabajo, a pesar de que a veces entran en un diálogo de miradas y/o de sonrisas mutuas con él.



Figura 4. Shantiori aplicando las hojas de *capashi* para el techo de una casa (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).

24 En relación a una publicación reciente sobre una colección de objetos de la Amazonía, Kraus (2015: 626) critica “que en lo que respecta a las imágenes de las por lo menos 120 fotografías, también al contar con muy buena voluntad, apenas un diez por ciento de los objetos presentados se muestran ‘en acción’. [...] Es notoria la manera en que los contextos de vida indígena son relegados frente a la estética ‘occidental’ museística” (mi traducción).



*Figura 5.* Construyendo una casa en Matereni (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).

Otro ejemplo es la corona (*amatserentsi*) que vestía el chamán (*sheripiari*) Shenkari (Figura 6). En esos años 1980 tenía probablemente unos 80 años y era un especialista religioso y un curandero conocido en toda la región, quien se servía de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) para sanar a niños y adultos, a los primeros sobre todo de la brujería, que se les imputaba de ejercer. A pesar de que hace tiempo falleció, sigue siendo hasta hoy en día una figura legendaria, un hombre poderoso que mantenía varias esposas. Ahora goza de una gran reputación sobre todo como antiguo bastión del modo de vida tradicional de los asháninka y



nomatsiguenga. Defendía su visión religiosa del mundo y su arte de la curación justamente en el momento en el que los adventistas habían empezado a extenderse en la Selva Central; es ésta la religión que profesa la mayoría de los habitantes de la comunidad en la actualidad. Era ya en aquel entonces el único de su comunidad que lucía regularmente la corona al estilo antiguo, él mismo la elaboraba tal como se observa en la fotografía. En este objeto está inscrita la larga historia de contactos e intercambios entre la Amazonía y los Andes, así como entre sus habitantes nativos, los colonos y los misioneros.<sup>25</sup>



*Figura 6.* El legendario chamán Shenkari (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1988).

25 Los hallazgos arqueológicos de hachas de cobre en la región del río Ene, que según Donald Lathrap (1973) eran claramente artículos de lujo y que no se usaban como hachas, testimonian la larga duración de estas relaciones de intercambio.



Aquí hay que tener en cuenta, tal como nos recuerda Janet Hoskins (2006: 80), que: “Material objects can be used to both reveal and conceal secret histories” (véase también Hugh-Jones 2009). El retrato fotografiado del *sheripiari* permite desvelar ciertos aspectos del empleo de las coronas en la vida cotidiana de los años 1980, de la jerarquía social y la cultura, así como de sus hitos en las rutas de viaje históricas en aquella época. Hay que contextualizar la fotografía en el marco de la investigación etnográfica de campo, en la que el fotógrafo registró con grabadora la biografía relatada por Shenkari.<sup>26</sup> Cuando éste tenía 15 años, el joven, nacido en Anapati, se fue a la capital provincial de Satipo, pues “escuché que había llegado un *pashtoro* (pastor) quien dijo: ‘Veneremos a Dios, que vendrá. [...]’ Todos creímos que iríamos al cielo, ahora mismo”. Se trataba de Fernando Stahl, el adventista del Séptimo Día norteamericano, que desde 1921 evangelizó la región del río Perené y atrajo a muchos asháninka, entre otros porque con su ayuda concreta y sus escenarios milenaristas el adventista parecía ofrecer una mejor alternativa para hacer frente a los abusos de los colonos y seguir viviendo en el territorio ancestral. Shenkari, sin embargo, no se convirtió y permaneció firme incluso en contra de su propia familia. En la entrevista explicaba:

Jesucristo está muerto, pero hasta hoy los *pashtoro* siguen enseñando sus palabras. Quienes hoy en día atienden la iglesia [adventista] aquí en Matereni creen que Jesucristo está con ellos, pero no lo está. Son sólo sus palabras y [en un tono de voz despectivo] estas palabras ya son muy, muy, muy viejas [...] No creo en las palabras de Dios, por eso tomo mi ayahuasca. Mis hijos han dicho que voy a ir al infierno, ¡pero (en tono excitado) son *ellos* los que irán al infierno si no comen tabaco!

La corona formaba parte de una serie de objetos de prestigio (además de las *cushmas* tejidas a mano; véase Veber 1996, 2006) que remitían a continuidades en el tiempo y el espacio. La Selva Central peruana puede entenderse como parte de un continuo entre la selva y las tierras altas andinas marcadas por el entrelazamiento y la mutua dependencia (véase Cuéllar, Kummels & Noack 2011). Desde hace tiempo investigadores señalan la función central de legitimación del poder religioso y político que los objetos intercambiados ofrecían al grupo que los adquiría y adoptaba (Smith Kipp & Schortman 1989; Recasens 1993). En la corona me llama la atención la similitud de forma con la de la *mascaypacha*, el tocado precolombino y del periodo colonial temprano que llevaban los gobernantes incas *sapa inca*. Por esto pienso que es probable que ambos, en un continuo entre la sierra y la selva, simbolizaban poder político. Su forma y su significado cultural probablemente hayan sido acuñados transculturalmente a través de las extensas cadenas de trueque y las relaciones sociales establecidas por ellas. Para elaborarlas se usaron distintos materiales según la región: el ligero material vegetal de la selva y las

26 Entrevista de Manfred Schäfer a Shenkari del 6.7.1980; Óscar Gutiérrez tradujo del nomatsiguenga.

plumas del guacamayo contrastan con la lana roja y las plumas del halcón *corequenque* utilizadas en la región andina. Llama también la atención que hayan sido utilizados por detentores del poder de diferente tipo dentro de sus respectivos sistemas políticos. Y sin embargo, el tándem de *amatserentsi* y *mascaypacha* remite a procesos de imitación mutua (Taussig 1993) y de transculturación de los objetos entre las tierras andinas y la selva (Spitta 2006).

### La cultura material hoy en día

Antes de viajar a Matereni me preparé lo mejor posible respecto a la actual situación en la región. La última vez que Manfred Schäfer y yo estuvimos allá fue durante una estancia de dos meses a fines de 1989 y entonces realizamos nuestro primer documental conjunto para la televisión alemana (el canal WDR) titulado “En el cielo verde” (*Im grünen Himmel*). Poco tiempo después, esta región fue ocupada por Sendero Luminoso, y con la guerra interna la población de la Selva Central durante muchos años –intensamente hasta 1997, pero también más esporádicamente en los años siguientes– sufrió enfrentamientos violentos, destierros y secuestros, así como desapariciones y asesinatos. Hasta hoy en día, en el Perú las graves luchas y estragos de aquella época se asocian más con la región serrana de Ayacucho que con la Selva Central, que sin embargo no se vio menos afectada.<sup>27</sup> Debido a esta situación, en todos esos años no tuve ningún contacto directo con personas de la comunidad, tampoco tras la muerte de Manfred Schäfer en el año 2003. A pesar de mi interés persistente no lograba conseguir mucha información de esta parte del país en estado de guerra. Hoy Matereni es parte del VRAEM (Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro), una región que durante la presidencia de Ollanta Humala (2011-2016) fue identificada como centro de terrorismo y de narcotráfico y por lo tanto sigue siendo patrullada de manera sistemática por las rondas comunitarias y el Ejército. Aún en el 2015 el Ejército tuvo que liberar a hombres, mujeres y niños asháninka a los que durante 25 a 30 años Sendero Luminoso había mantenido en cautiverio y esclavizado como fuerza de trabajo.

En agosto del 2014 me enteré que esta comunidad nativa, a la que en los años 1990 se había otorgado oficialmente el título de comunidad nativa y de propiedad de sus tierras, desde 1998 comercializaba la madera de los enormes árboles presentes en la selva tropical de posesión comunal. Habían establecido y renovado varias veces el contrato con una empresa maderera de Satipo, que les aseguraba ingresos regulares de la explotación. Poco antes de este partaguas, tras muchos años de conflictos, con ayuda del Ejército peruano habían logrado expulsar a Sendero Luminoso de la zona. Las principales carreteras que atraviesan el VRAEM, también la que pasa por Matereni, son hoy en día consideradas

27 Aunque no hay cifras exactas de las víctimas asháninka y nomatsiguenga, durante la guerra interna entre 10 000 y 15 000 personas fueron desplazadas a la fuerza y alrededor de 6000 personas murieron en el contexto del conflicto armado.

‘pacificadas’. Ahora la comunidad es accesible mediante una carretera que fue abierta inicialmente por la empresa maderera, principalmente para sacar madera.

Viajé así por primera vez a Matereni no en una avioneta Cessna, sino por tierra a través de esa escabrosa pista, de pie junto a muchos otros pasajeros en un viaje incómodo en la plataforma de carga de una camioneta. Al bajar de la camioneta quedé impresionada con el cambio en la disposición de la comunidad, a la que en un primer momento ni siquiera reconocí. A fines de los años 1980, la posición de las apenas 30 casas hechas de sostenes de troncos de madera y cubiertas de modo pintoresco con tejados hechos de hojas de la palmera *capashi*, se había adaptado al paisaje montañoso. Ahora mi mirada se extendía sobre un verdadero mar de 150 nuevas casas hechas de tablones aserrados con techo de calamina y situadas en filas según un plano exacto (Figura 7). Fue sobre todo la *agencia*, un gran edificio representativo, el que captó mi atención. Era digno de la sede de gobierno de una capital de provincia. En el transcurso de conversaciones posteriores me enteré que la gente de Matereni había logrado este vertiginoso desarrollo en gran medida gracias a su propio esfuerzo y con dinero obtenido mediante la venta de la madera. Después de que con ayuda del Ejército peruano lograsen expulsar a Sendero Luminoso de su zona, impulsaron la construcción del camino para sacar la madera, consiguieron que el agua potable fuera instalada en la comunidad y sobre todo ampliaron las instalaciones de la educación escolar. Es más que todo esta última en la que apuestan en esperanza de paz y modernidad: la comunidad alberga hoy en día cuatro niveles escolares, desde la primaria hasta la escuela técnica superior. Entretanto ocho asentamientos de los alrededores, llamados anexos, se han unido a la comunidad. De este modo Matereni se ha convertido en un centro regional de considerable importancia, que tan sólo en el asentamiento principal alberga cinco veces más población que hace 25 años. Esta población es en su mayoría joven. Son pocas las personas mayores de 60 años debido a la baja expectativa de vida, mientras que una muchedumbre de jóvenes acude de los alrededores para atender una de las escuelas.

Después de insistirle al chofer para confirmar que de hecho me estaba bajando en Matereni y tras haber recogido mi equipaje, descubrí en este entorno nuevo algo que sí me era familiar: un grupo de mujeres bebiendo *masato*, una bebida fermentada de yuca (Figura 8). Y entre ellas estaba María, la esposa del antiguo jefe de la comunidad Cesario, que enseguida me reconoció. Era domingo y pronto di un paseo de casa en casa para visitar a viejos amigos y conocidos, pero también llegué a conocer a los muchos jóvenes adultos, adolescentes y niños que aún no conocía. Di un primer vistazo a un mundo que en muchos aspectos parecía completamente alterado debido a los 25 años que habían transcurrido desde mi última visita: el mundo de una clase de pequeña capital de provincia con una población mayormente joven y una buena infraestructura escolar.



Figura 7. Las nuevas casas de Matereni (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Hoy en día, por tanto, la composición de la población y la estructura social de la comunidad ya no se basan, como antes era el caso, sobre todo en las redes de alianzas matrimoniales y de cooperación laboral entre asháninka y nomatsiguenga. Más bien, la semiurbanización de comunidades particulares en muchos lugares de la Selva Central surge como una contraestrategia frente a la migración de la población a ciudades como Satipo, Huancayo y Lima (Espinosa de Rivero 2009: 56). Matereni optó para este asentamiento semiurbanizado orientándose en el modelo de las ciudades más cercanas como Pangoa y Mazamari: la división en cuadrícula, el edificio de la *agencia* digno de la sede de una capital de provincias contrastan con el orden anterior, que otorgaba a la selva en tanto fuente de alimentación y de los recursos más importantes el lugar preeminente. En aquel entonces, el tamaño de la comunidad aún permitía que todos compartieran la comida principal en la tarde, cerca del anochecer. Ahora ese ritual de convivialidad pertenece al pasado. La selva circundante, a la que en otros tiempos se le mostraba el mayor de los respetos, por ejemplo utilizando únicamente determinadas sendas para la caza para no provocar la ira del ser del monte *mironi*, está fuertemente diezmada debido a la tala sistemática que se realiza desde 1998. Los desmontes abren la mirada a las distantes chacras, los cafetales y a las pequeñas viviendas que los habitantes mantienen en los alrededores. En principio la deforestación ahora permite ver una panorámica maravillosa desde el valle en que se sitúa Matereni. Sin embargo, los *mironi* —y con ellos los animales de caza—, según Elvis, uno de mis interlocutores, se habrían retirado lejos.



Figura 8. Isabel y su hija ofreciéndome *masato* (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Después de pasar algunos días en la comunidad me di cuenta, no obstante, que no sólo dominaba lo nuevo: a pesar de las impresionantes casas, la mayoría de la gente pasa, hoy como antes, la mayor parte del tiempo en sus viviendas al viejo estilo para cultivar sus *chacras* (parcelas) o pescar. La comunidad se ha organizado en una especie de bipartición, según la cual, más allá del centro de la comunidad, en las *chacras* se sigue manteniendo un estilo de vida (más) tradicional. Allí aún se recolectan insectos, moluscos y plantas silvestres y se caza. En cambio, el centro semiurbano atrae a la gente debido a la educación que ahí se imparte a sus hijos. En las escuelas, profesores de la comunidad y de otras comunidades asháninka y nomatsiguenga, así como personal inmigrado de la sierra se encargan de la enseñanza. Las escuelas además ocupan ahora un lugar central al haberse convertido en una institución que promueve la cultura nativa. A primera vista esto se nota en los uniformes escolares, que consisten en *cushmas* hechas de telas industriales adornadas abundantemente con semillas y plumas en el borde superior que forman las mangas, y que recuerdan la antigua *cushma* de gala. En general la gente en el centro luce ropa al estilo de la antigua vestimenta, pero algo modificada; frecuentemente combinan los viejos cortes utilizando nuevos materiales: las mujeres usan al estilo de los años ochenta *cushmas* hechas de ligeras telas de algodón, pero ahora prefieren los colores vivos de la anilina en vez del color pardo rojizo o anaranjado de los tintes naturales de la fibra de corteza, y se visten

entre otros colores vivos de rosa, el color de moda a nivel global. Siguen pintándose los rostros de color rojo, pero ahora lo hacen con lápiz labial y ya no con el *achiote* obtenido de semillas vegetales. Ahora apenas usan los collares hechos de colmillos de mono (se confeccionaban con los restos de los animales cazados para consumo) o de semillas vegetales de la selva, sino que prefieren los que están elaborados de chaquira importada de China, que compran baratas, pero que escogen según un diseño que se asemeja a los antiguos collares. Los hombres usan de día ropa ‘occidental’ conforme a la moda, a menudo playeras, pantalón bermudas y ropa deportiva, pero por la tarde se ponen las *cushmas*, que las mujeres aún siguen tejiendo, aunque ahora emplean para ello además del hilo que siguen elaborando del algodón que siembran un hilo de lana o de algodón de colores vivos que compran. Ahora como antes se le ofrece al huésped y se bebe *masato* en grandes *pajos*; se sigue cocinando en las ollas de aluminio, que son fáciles de transportar en las caminatas y en los viajes. Sin embargo, también algunos objetos de prestigio nuevos y costosos han conquistado la comunidad y con ellos ha surgido una nueva jerarquía de objetos codiciables: incluyen al televisor (en el 2014 alimentado con energía solar), el teléfono celular (en el 2014 aún sin conexión a una red), la motocicleta y el vehículo a doble tracción (*shiyakomentotsi*, vehículos) son los más importantes. Estos artículos incentivan a los jóvenes a buscar trabajo asalariado, que ahora ofrece el cercano aserradero o el mantenimiento de la carretera. Me enteré de dónde provenían las actuales dinámicas de modernización cuando fui a visitar a las autoridades de la comunidad, una de las primeras cosas que hice. Ahora la comunidad es dirigida por una generación que debido al terror y a la guerra interna provocada por Sendero Luminoso tuvo forzosamente que salir de la comunidad: para protegerlos, sus padres los trasladaron por muchos años a las escuelas secundarias de las ciudades provinciales de Mazamari y Satipo. Ahí vivían y trabajaban en hogares de no asháninka a cambio de alojamiento y alimentación. Por consiguiente, conciben y reorientan los esfuerzos modernizadores según los patrones de acuerdo a los cuales fueron formados. La idea de ordenar las casas, hechas de tablones y calamina y de idéntico tamaño, en filas iguales fue por ejemplo impulsado por Elvis. Elvis, que ronda los 30 años, fue el último presidente de la comunidad. Representa a una de las dos facciones, que ya existían hace 25 años. Sus representantes o bien se reparten los cargos políticos más importantes o bien se alternan en asumirlos. La rivalidad en el contexto de la política local sigue siendo, como antes, un móvil importante que incita a los representantes de las facciones a ganar puntos entre sus seguidores proponiendo atractivas medidas de modernización como la de la construcción de casas.

A esto hay que añadir que el periodo de la guerra interna conllevó que los habitantes formaran nuevas y se sumaran a más amplias alianzas, por ejemplo a la Unión Asháninka Nomatsiguenga del Valle de Pangoa (KANUJA), y durante un tiempo se unieron a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC),



así como con una fundación española, con el objetivo de construir la escuela secundaria. Al mismo tiempo, por primera vez han establecido también fuertes lazos con la empresa maderera privada y con el Estado peruano, alianzas que en muchos aspectos tienen una estructura y orientación diferentes a las antiguas relaciones de los socios de trueque. Con respecto a la relación con la empresa maderera Travi, ésta sigue marcada hasta cierta medida por elementos del viejo sistema patrón-peón, que desfavorecen a la comunidad. A pesar de que en base al título de propiedad sobre la tierra Matereni es dueña de la madera y en tanto comunidad nativa encarga a la empresa cortar y comercializar la madera, es esta última la que administra los beneficios financieros. Éstos se los entrega a las autoridades comunales únicamente cuando éstas proponen y realizan adquisiciones específicas. La comunidad todavía no cuenta con un especialista propio en contabilidad como base de una administración autónoma, pero en el futuro los habitantes quieren asumir también esta tarea y lograrla gracias a la educación escolar de sus hijos. En términos generales me encontré con un tremendo orgullo respecto a lo que ya han conseguido: los habitantes de la comunidad me recalcan continuamente que todo lo que poseen hoy en día es principalmente fruto de sus propios esfuerzos. Durante la guerra interna Matereni surgió como un centro con capacidad de defenderse frente a Sendero, por lo cual también gente de los alrededores buscó refugio ahí. Varios ataques por parte de Sendero Luminoso, en los cuales varias personas se asesinaron, entre ellas a Augusto, el antiguo pastor y secretario de la comunidad, y en el que el pueblo fue completamente saqueado, significaron incisos profundos. La gente se organizó en rondas y el Ejército peruano los dotó de armas, entre otros de granadas de mano. Víctor, hijo del antiguo jefe de la comunidad Cesario (Víctor también fue 'protagonista principal' de nuestras películas), y Pablo, rival de Cesario, en el tiempo de las luchas fueron asumiendo poco a poco el liderazgo. En 1998 Víctor, al volverse el nuevo jefe de la comunidad, inició la explotación forestal. Casi todas las escuelas en Matereni, el agua potable y las casas, incluidas las de los anexos, fueron financiados con los ingresos de la explotación forestal. Sin embargo, en esta historia de éxito se mezcla la amargura por el hecho de que el Gobierno peruano en muchos aspectos apenas prestó apoyo a la comunidad. Más bien los políticos de fuera que ahora visitan la comunidad presentan los éxitos que los habitantes mismos han logrado gracias a sus propios esfuerzos como logros del Estado.

Al mismo tiempo los habitantes de la comunidad me señalaron la pérdida de la calidad de vida de antes, y se refirieron en primer lugar a la rica y variada alimentación que en otros tiempos obtenían de la selva. Este pilar, sobre todo la caza exitosa de animales mayores, se ha desmoronado. Elvis, por ejemplo, recuerda:

Cuando he llegado recién [en 1998 en el transcurso de la pacificación de la zona] mi familia se había ido a cazar, había traído venado y le llamamos a todas las familias: ‘Come un poquito, si he matado venado, ¡come un poquito!’ porque todos venían a comer. Ahora poco a poco ya se está desapareciendo la costumbre. Ya no es como antes ya. Cazábamos y comíamos todos. Ahora ya no es así, ya está desapareciendo la costumbre de nosotros como asháninka.<sup>28</sup>

En lo que atañe a la alimentación, prácticamente todos miran el pasado con gran nostalgia: “Ya no hay caza”, me comentaba la mayoría de mis interlocutores con expresión de preocupación y pesar. Muchas mujeres lo primero que recordaban en nuestro primer reencuentro era cómo las había acompañado en sus fructíferas salidas de recolección y caza. Cazar y disfrutar abundantemente de la carne de tapires, venados, chanchos del monte, *samani* (*Coelogenus paca*), monos y paujil ahora pertenecen al pasado (Figura 9). La investigación antropológica de Manfred se centraba en la producción alimentaria y el ‘buen vivir’ que se obtenía en base a ella.<sup>29</sup> Su método de investigación consistía en colaborar diariamente en el trabajo, pesar los alimentos que él consumía al estilo de cualquier otra persona de la comunidad y analizar el valor nutritivo de los alimentos. Así generó datos empíricos que comprobaban convincentemente la calidad de vida de la gente (Schäfer 1982a, 1983). Hoy en día ya no es usual que la comunidad entera comparta comida. Durante mi estancia, sin embargo, quise comprobar si se mantenía la hospitalidad y siempre quedé en espera de que alguien me invitara a comer, lo que de hecho ocurría a diario. Así pude comprobar que la yuca no escaseaba, y mucho menos en su forma bebible ligeramente fermentada como *masato*. En Matereni ahora hay una tienda, en la que los habitantes compran sobre todo arroz y tallarines. Y sobre la base de esta corta experiencia he llegado a la conclusión de que la alimentación actual es apenas una sombra de su antigua diversidad y abundancia. Aunque aún se logra atrapar animales silvestres de vez en cuando, ahora la yuca, el arroz y los tallarines marcan el día a día.

El tercer día de mi estadía, sin embargo, fui premiada con una especie de retorno a la antigua jauja (Figura 10). Se organizó una fiesta escolar de ‘platos típicos’ dedicada a la comida regional del país según la acostumbrada tripartición del Perú en Costa, Selva y Sierra. La fiesta ilustra la posición que actualmente ocupa la escuela como actor cultural decisivo. Tres diferentes escuelas, es decir la escuela inicial, el colegio de secundaria y la superior tecnológica, se encargaron cada una de la cocina de una región y presentaron los manjares en puestos colocados en la cancha de fútbol situada en el centro de la comunidad, pues iban a ser calificados por un jurado.

28 Entrevista con Elvis del 14 de agosto del 2014.

29 Sería más tarde cuando especialmente la Central Asháninka del Río Ene (CARE) formulase, siguiendo el ejemplo del concepto del ‘buen vivir’ y del ‘vivir bien’ de Ecuador y Bolivia, sus propias ideas en torno de *kametsa asaike* (buen vivir) en vista de un desarrollo autodeterminado de los asháninka. Véase CARE (2011).



*Figura 9.* Victoria preparando carne de tapir (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).



*Figura 10.* Maestra en la fiesta escolar dedicada a la comida regional (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Tan pronto como el jurado probaba muestras de la comida, ésta quedaba a disposición de los presentes, quienes se precipitaron en primer lugar sobre los manjares de la selva: los gusanos *suri*, los caracoles *sankiro*, el palmito *etsiki* y el caldo de pescado *sudado de carachama*. Si bien en otros tiempos estas comidas también eran apreciadas, no eran raras; en cambio, ahora enfrente del imponente edificio de la *agencia* la celebraban tanto padres como niños engalanados con sus uniformes escolares de *cushmas*, que además para protegerse del sol llevaban novedosos sombreros artesanales hechos de hojas de palmera decorados con pájaros disecados de varios colores. En tan sólo diez días de estadía experimenté tres fiestas escolares. Parece tratarse de una adaptación local que en el marco de esta institución y bajo el cuidado de los profesores el trabajo cultural experimenta una nueva concentración y profesionalización. En esta labor se involucra además de los niños también regularmente a los padres y madres de familia. Como quedé incluida como parte del jurado, experimenté de primera mano cómo los jóvenes docentes se lanzaban creativamente a la preparación de comidas y objetos tradicionales, así como a la transmisión de la mitología, de canciones y de diferentes tipos de deporte. Estas tareas asumidas antiguamente por las autoridades (como las cabezas de familia y los chamanes que ejercían la autoridad apoyándose en el principio de senioridad) han sido encomendadas a los maestros. En este contexto se observa que la comida y los objetos asumen una nueva importancia; han perdido su antigua cotidianidad y se han integrado a un régimen de política identitaria. En la última fiesta escolar a la que asistí se celebraban encuentros deportivos ‘tradicionales’, y durante los preparativos varias personas se dedicaron a fabricar las antiguas pelotas elaboradas con hojas de plátano y los *tsompirontsis* (los cuales ya no se usan exclusivamente para cargar a bebés y niños) para engalanar a las deportistas (Figuras 11 y 12). Con estas tareas las escuelas de los cuatro niveles asumen poderosas funciones de construcción de comunidad, funciones que sus habitantes ahora negocian junto con profesores provenientes de otras comunidades y regiones en un contexto transcultural más amplio.



*Figura 11.* Señora de Matereni con *tsompirontsi* en una fiesta (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).



*Figura 12.* Señora de Matereni con decoración estilo *tsompirontsi* (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).



Para concluir quisiera retomar las inquietudes relacionadas con las continuidades y cambios de los objetos planteadas al principio de este artículo. ¿Qué pasa si en el transcurso de los auges extractivistas, de la antigua política nacional de negación de su base de subsistencia, es decir, de la selva tropical, de guerra interna y de violencia, la siguiente generación experimenta una enajenación de la cultura material tradicional? En el caso de los asháninka y nomatsiguenga, las nuevas generaciones hoy en día sin duda mantienen una relación con los objetos tradicionales a los que he pasado revista en el acápite sobre los años de la década de 1980. Esta relación ha sido mantenida a pesar de los profundos cambios que los habitantes de Matereni han vivido, en parte por la guerra interna que han sufrido, y por otra parte por la modernización que ellos mismos han iniciado. La continuidad en versiones modificadas de artefactos como las *cushmas* y los *tsompirontsis* remite tanto a continuidades como a rupturas de una sociedad semiurbana, que mediante innovadoras estrategias entabla relaciones sociales con nuevos aliados. Sin embargo, estas estrategias, tanto ayer como hoy, siguen apuntando a un ‘buen vivir’ autodeterminado y culturalmente propio.

## Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun (ed.)  
1986 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Michael F. & Eduardo Fernández  
1993 *War of shadows: The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- CARE (Central Asháninka del Río Ene)  
2011 *Kametsa Asaike. El vivir bien de los Asháninkas del Río Ene*. Agenda Política de la CARE. Lima.
- Clifford, James  
1988 *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Correa, François  
2012 Etnicidad, mito e historia en la región amazónica del Vaupés. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda C. (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 169-205.
- Cuéllar, Andrea, Ingrid Kummels & Karoline Noack  
2011 Repensando los Andes: Perspectivas de análisis para el pasado y presente. *Indiana* 28: 9-15.



- Espinosa de Rivero, Óscar  
2009 Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo xxi? *Bulletin de l'Institut d'Études Andines* 38(1): 47-59.
- Fischer, Manuela, Peter Bolz & Susan Kamel (eds.)  
2007 *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The origins of German anthropology*. Hildesheim: Olms.
- Greene, Shane  
2009 *Customizing indigeneity. Paths to a visionary politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Haller, Dieter  
2009 *Interviews with German anthropologists*. Interview Werner Petermann, January 24, 2009. <[http://www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4e317de336954/interview\\_4e317f6a7f0de.pdf](http://www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4e317de336954/interview_4e317f6a7f0de.pdf)> (07.07.2016).
- Hoskins, Janet  
2006 Agency, biography and objects. En: Tilley, Chris, Keane Wenn, Susanne Küchler, Mike Rowlands & Patricia Spyer (eds.): *Handbook of material culture*. London: Sage, 74-84.
- Hugh-Jones, Stephen  
1992 Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities. Business and barter in Northwest Amazonia. En: Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds.): *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-41.  
2009 The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. En: Santos-Granero, Fernando (ed.): *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 33-59.
- Hugh-Jones, Stephen & Caroline Humphrey (eds.)  
1992 *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean  
2010 La política de la práctica etnográfica en el Vaupés colombiano. En: Chaves, Margarita & Carlos Del Cairo (eds.): *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 233-265.
- Killick, Evan  
2010 Ayompari, compadre, amigo: Forms of fellowship in Peruvian Amazonia. En: Desai, Amit & Evan Killick (eds.): *The ways of friendship: anthropological perspectives*. Oxford: Berghahn Books, 46-68.
- Koch-Grünberg, Theodor  
1909/10 *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905*. 2 tomos. Berlin: Wasmuth.
- Kopytoff, Igor  
1986 The cultural biography of things: Commoditization as process. En: Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
- Kraus, Michael  
2015 Rezension von Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau. München: Museum Fünf Kontinente, 2014. *Anthropos* 110: 626-628.

- 2016 The museum as maloca? A cooperation project with Indigenous partners. *Museumskunde* 81(1): 69-74.
- Kummels, Ingrid
- 2016 Unexpected memories. Returning photographs and films from the 1980s to an Asháninka Nomatsiguenga community of the Peruvian Selva Central. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 163-191.
- Kummels, Ingrid & Gisela Cánepa Koch
- 2016 Photography in Latin America. Images and identities across time and space – An introduction. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 7-28.
- Lathrap, Donald W.
- 1973 The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology* 5(2): 170-186.
- Recasens, Andreu Viola
- 1993 La cara oculta de los Andes. Notas para una redefinición de la relación histórica entre sierra y selva. *Boletín Americanista* 42-43: 7-22.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
- 1968 *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reyes, Aura Lisette
- 2016 Recognizing past and present through photography. Temporality and culture in Konrad Theodor Preuss's images. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 105-135.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo
- 2011 *Kametsa Asaiki. The pursuit of the 'Good Life' in an Asháninka village (Peruvian Amazonia)*. PhD thesis, University of St. Andrews.
- Schäfer, Manfred
- 1982a *Indianisches Wirtschaften in einem Asháninka/Nomatsiguenga-Dorf der peruanischen Montaña*. Unpublished master's thesis, Ludwig-Maximilians-Universität München.
  - 1982b Yo no soy Campa. ¡Soy Asháninka! *Amazonía Indígena* 4: 30-31.
  - 1983 Fortschritt ins Elend. *Natur* 1: 60-67, 103.
  - 1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Beziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*. Weilbach: editado por el autor.
  - 1991 Ayompari – 'el que me da las cosas'. El intercambio entre los Asháninka y los Ashéninka de la selva central peruana en una perspectiva histórica. En: Jorna, Peter, Leonor Malaver & Menno Oostra (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala, 45-62.
- Schäfer, Manfred & Matthias Bauer
- 1979 Zur Schau gestellt. *Trickster* 3: 29-31.
- Smith Kipp, Rita & Edward M. Schortman
- 1989 The political impact of trade in chiefdoms. *American Anthropologist* 91(2): 370-385.

- Spitta, Silvia  
2006 *Between two waters: Narratives of transculturation in Latin America*. Houston: Rice University Press.
- Staatliches Museum für Völkerkunde  
1978 *Campa-Indianer. Führer zur Ausstellung von Hansgeorg Winkler*. Text unter Verwendung der Aufzeichnungen von Hansgeorg Winkler zusammengestellt von Helmut Schindler. München: Staatliches Museum für Völkerkunde.
- Stoll, David  
1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- Taussig, Michael  
1993 *Mimesis and alterity: A particular study of the senses*. London: Routledge.
- Veber, Hanne  
1996 External inducement and non-Westernization in the uses of the Ashaninka cushma. *Journal of Material Culture* 1: 155-182.  
2006 La cushma, corporización de un mundo. En: Coquis, Jaime Valentín, Gredna Landolt, Antonio Brack Egg, Frederica Barclay & Roberto Huarcaya: *Tejidos enigmáticos de la Amazonía peruana. Asháninka, Matsiguenka, Yánesha, Yine*. Lima: Cotton Knit, 59-90.
- Zeller, Joachim  
2002 Kunstwerke aus deutschen Kolonien im Ethnologischen Museum. En: Heyden, Ulrich van der & Joachim Zeller (eds.): *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*. Berlin: Berlin Edition, 280-283.

## Filmografía

- Schäfer, Manfred & Ingrid Kummels  
1982-1983 *Indianisches Wirtschaften. (Economía nativa)*. películas Súper-8, ca. 180 minutos.
- Schäfer, Manfred, Ingrid Kummels & Asháninka del Río Ene  
1989 *Im Grünen Himmel. (En el cielo verde)*. WDR (Westdeutscher Rundfunk), 16 mm, 60 minutos.